

EL CAMINO DE LA JUSTICIA. LA FILOSOFÍA DE LA LEY EN ARISTÓTELES Y AVERROES

Paolo Moro

Académico Correspondiente

RESUMEN

PALABRAS CLAVE

Ley.
Justicia.
Controversia.

La influencia de la filosofía del derecho de Aristóteles entre la Edad Media y la Modernidad parece particularmente relevante en la cultura y sociedad de Padua y Córdoba. En particular, Averroes retoma la perspectiva aristotélica del *nómos* (ley), que el Estagirita concibe como la solución de la controversia en el proceso judicial, subrayando la importancia de interpretar el derecho religioso como el camino racional y universal de la justicia.

ABSTRACT

KEYWORDS

Law.
Justice.
Controversy.
Pride.

The influence of Aristotle's philosophy of law between the Middle Ages and Modernity seems particularly relevant in the culture and society of Padua and Córdoba. In particular, Averroes takes up the Aristotelian perspective of *nómos* (law), which the Stagirite conceives as the solution to the controversy in the judicial process, underlining the importance of interpreting religious law as the rational and universal path of justice.

1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Señor Presidente, Señores Académicos, Autoridades, Amigos y Colegas, mi querida Cecilia. Con vuestro permiso, me tomo la libertad de leer mi discurso y pido desde ya disculpas por mi poco conocimiento del castellano, que espero sea compensado por la breve reflexión que he dedicado a esta ocasión tan especial.

Agradezco mucho a la ilustre y centenaria Real Academia de Córdoba el honor que me concede de ser Académico Correspondiente de Padova (ciudad de mi universidad) y también deseo rendir el má-

ximo agradecimiento al secretario de la Academia, Profesor Diego Medina Morales, un colega de prestigio pero sobre todo un verdadero amigo.

Como filósofo del derecho, para esta importante velada me gustaría profundizar en un tema, específico de mi materia y de mis estudios, pero que es capaz de tender un puente entre las ciudades de Padova y Córdoba: la filosofía de la Ley en Aristóteles y Averroes.

2. ARISTÓTELES Y AVERROES ENTRE LA EDAD MEDIA Y LA MODERNIDAD

No puede parecer imprudente la afirmación según la cual Aristóteles se convierte en el protagonista indiscutible de la filosofía europea entre el final de la Edad Media y el principio de la Edad Moderna gracias a la influencia de dos importantes filósofos, que también son teólogos: el musulmán Averroes y el católico Santo Tomás de Aquino.

En particular, no hay duda de que Averroes ocupa el lugar del primer y quizás más importante divulgador de la filosofía de Aristóteles en la Edad Media, según una fama que está documentada en algunos lugares fundamentales de la literatura y el arte de esa época en Italia.

Dante Alighieri, que imaginaba hacer el viaje descrito en la *Divina Comedia* durante la primavera del 1300, ofrece un primer y muy importante testimonio no solo de la fama indiscutible de Aristóteles, sino también de la notoriedad de Averroes a lo largo de la Baja Edad Media. El Poeta cita a los pensadores más notables de su época en el canto IV del *Inferno* y los ubica en el «castillo de los espíritus magnos», indicando a Aristóteles primero y a Averroes último, precisando que expresamente puede citar solo a los más notables para no extenderse demasiado.

Aristóteles, el cual fue llamado por mucho tiempo de la Edad Media solamente «el Filósofo», es el primero que Dante nota, porque es el más importante de todos. El Estagirita, que es definido como «maestro de los que saben», se sienta más alto que los demás y todos le rinden honores por la relevancia de su pensamiento en la teología cristiana del siglo XIII, sobre todo gracias a la influencia de la obra de Santo Tomás de Aquino.

*Poi ch'innalzai un poco più le ciglia,
vidi 'l maestro di color che sanno
seder tra filosofica famiglia.
Tutti lo miran, tutti onor li fanno:
(Inferno, IV, 130-133)*

Dante recuerda Averroes por su comentario a las obras de Aristóteles y es el último de los sabios que, desde Sócrates y Platón hasta Avicena y Galeno, son señalados explícitamente por el autor de la *Comedia* entre los «magno spiritus», muchos de ellos que (como se señaló anteriormente) no fueron mencionados por el poeta florentino a fin de evitar de alargar la narración.

[*e vidi (...)*]
Averroès, che 'l gran comento feo.
Io non posso ritrar di tutti a pieno,
però che sì mi caccia il lungo tema,
che molte volte al fatto il dir vien meno.
(*Inferno*, IV, 144-147)

En la época de Dante, en la que se sabe que Santo Tomás de Aquino también se inspiró en Averroes para su interpretación de Aristóteles, el filósofo cordobés es considerado el exégeta más celebre del Estagirita y es conocido en la cultura de la época como «el Comentarista», en la misma medida que Aristóteles es conocido como «el Filósofo» por excelencia. A mediados del siglo XVI, los editores renacentistas (como los hermanos Giunta en Venecia) de las obras completas del Estagirita, acompañados de los comentarios de Averroes, definieron a este último como un «Aristóteles árabe» (*arabs Aristoteles*)¹.

Sin embargo, hay que señalar que Platón tuvo más suerte en la Antigüedad tardía y en la Alta Edad Media, también porque su pensamiento parece más cercano al cristianismo. Los filósofos cristianos más importantes, entre ellos san Agustín, creen estar más cerca de Platón porque él, por ejemplo, admite la inmortalidad del alma y desarrolló cierta idea de la creación en el *Timeo*, texto muy difundido en aquella época.

Por lo tanto, los primeros filósofos que señalaron a Aristóteles como punto de referencia fueron los musulmanes, casi rivalizando con los cristianos, contribuyendo así a que, inicialmente, cada una de las dos culturas construyera respectivamente su propia teología sobre estos dos pensadores. Sin embargo, posteriormente, en ambas perspectivas monoteístas, gracias al trabajo de algunos de sus intérpretes particularmente influyentes, como Averroes, Aristóteles se convierte en el punto de referencia común y claramente dominante para comprender algunos aspectos cruciales de la intersección teórica entre filosofía y religión, como la relación entre la razón y la fe.

¹ M. Di Giovanni, «Introduzione» in *Averroè*, Carocci, Roma, 2017, p. 11.

Por un lado, Averroes reacciona críticamente a las interpretaciones tradicionales y discordantes del Estagirita en el Occidente islámico para desarrollar el vigor especulativo y unitario de la obra aristotélica, con el proyecto de fundar la comunidad religiosa y social sobre la verdad lograda a través de la argumentación filosófica²; por otro lado, los teólogos cristianos más importantes de la Baja Edad Media, como Santo Tomás de Aquino y San Alberto Magno, superaron el neoplatonismo y retomaron a su vez a Aristóteles, porque se los consideraba más cercanos que Platón a las investigaciones del mundo físico y a los resultados de la ciencia.

En el Renacimiento, además, la posición eminente de Aristóteles y Averroes en la historia de la filosofía aparece confirmada aún más por el fresco de la *Escuela de Atenas* de Rafael Sanzio, realizado entre 1509 y 1511 en la Estancia de la Signatura en el interior de los Palacios Apostólicos del Vaticano. El Estagirita destaca en el centro del cuadro, junto a Platón, mientras que Averroes aparece retratado con turbante en la parte inferior del fresco a la izquierda, cerca de Pitágoras.

Esta representación compleja y articulada es una narración reflexiva de la razón filosófica y complementa el fresco dedicado a la *Disputa del Sacramento*, colocado en la pared opuesta, donde el pintor Rafael ilustra la perspectiva de la teología cristiana y representa simbólicamente la relación entre clasicismo y cristianismo en coherencia con el clima cultural de principios del siglo XVI en Roma.

De hecho, al comienzo de la Era Moderna, el pensamiento del filósofo dominaba en los centros de estudios académicos más importantes de Europa y, en particular, en la Universidad de Padua, fundada como Estudio de Derecho en 1222 (*mil dos ciento veintidós*). En el siglo XIV (*catorce*), la Universidad Patavina se convierte en el lugar de desarrollo de la corriente europea más reconocida del aristotelismo, gracias a la obra de eminentes pensadores, como Pietro d'Abano y Marsilio da Padua³.

Se puede añadir que San Antonio de Lisboa ciertamente perfeccionó su bagaje cultural y su preparación teológica en Padua con los textos de Aristóteles y los *Comentarios* de Averroes, probablemente leídos en traducciones latinas, tomadas de los originales en griego o árabe y difundidos por

² G. Endress, «L'Aristote arabe: réception, autorité et transformation du Premier Maître», in *Medioevo*, 23, pp. 1-42, 1997.

³ A. Poppi, *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Antenore, Padova, 1970; P. Marangon, *Alle origini dell'aristotelismo padovano (sec. XII-XIII)*, Antenore, Padova, 1977.

Miguel Escoto, el más importante divulgador del pensamiento del filósofo cordobés en las universidades europeas de la época⁴.

El aristotelismo paduano se difundió ampliamente en los estudios académicos también a través del interés por las traducciones latinas de los comentarios de Averroes, alcanzando su apogeo en el siglo XVII, gracias a la obra de importantes autores, como Pietro Pomponazzi y Jacopo Zabarella: en particular, es bien sabido que los comentarios de Zabarella sobre las obras del Estagirita también influyeron en Galileo⁵.

Al recordar la tesis según la cual Averroes, como comentarista de Aristóteles, habría sostenido la coincidencia de la verdad de la fe con la verdad de la razón, muchos pensadores de la época (como Pomponazzi) se garantizaron la libertad de investigación, incluso cuando las conclusiones científicas a las que llegaron parecían heterodoxas, salvaguardando el homenaje formal a la religión y a la Iglesia.

De hecho, Padua todavía hoy es reconocida con autoridad como la principal sede académica de la revolución científica moderna⁶, sobre todo porque es el lugar donde Galileo Galilei vino a enseñar en 1592. Como es sabido, Galileo tuvo que chocar con los peripatéticos, que eran llamados así porque eran seguidores de Aristóteles, y que desde la Edad Media habían utilizado la proposición *ipse dixit* («él mismo lo dijo») para afirmar la autoridad y verdad de todo principio ilustrado por el maestro.

Además, si bien es un lugar común oponer Galileo a Aristóteles para identificar a quién marca la decadencia del largo dominio ejercido por el Filósofo en la cultura occidental, hay que recordar que el científico pisano ha afirmado repetidamente que se considera un Discípulo más fiel de Aristóteles que los peripatéticos con quienes se enfrentó⁷.

3. LA CONCEPCIÓN DE LA LEY SEGÚN ARISTÓTELES

Aristóteles toma desde la cultura griega arcaica la concepción de la Ley como un principio trascendente que tiene la función de proteger los valo-

⁴ F. Lucchetta, «La prima presenza di Averroè in ambito veneto», in *Studia Islamica*, 46, 1977, pp. 133-146.

⁵ L. Olivieri (a cura di), *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Antenore, Padova, 1983; G. Piaia (a cura di), *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, Padova, Antenore, 2002.

⁶ H. Butterfield, *The Origins of Modern Science 1300-1800*, Bell, London, 1949.

⁷ M. Viganò, «L'Aristotelismo Di Galileo», in *Gregorianum*, 53, 1, 1972, pp. 117-144.

res comunes y así estandarizar la conducta humana en las relaciones remonta al acto de «dividir las tierras»⁸, pero también está relacionado con la palabra *nomós* («pasto»), ya que está conectado con la acción ritual de «distribución sacrificial»⁹.

Este origen etimológico, que indica una subdivisión proporcional, va acompañado de la idea de que el verbo *némein*, cercano a *náein* («vivir»), alude al acto de la comunidad que ocupa un territorio para residir en este y, por tanto, puede indicar la conexión con la propia casa.

De esta comparación tal vez podamos llegar a *nássein* («apretar, estrujar»), que deriva del sánscrito *nah*, que significa literalmente «no moverse» (siendo *na* un prefijo de negación) y que por tanto indica «unir, sujetar», del que también desciende del verbo latino *nectere* («anudar») y el sustantivo relacionado *nexus* («conexión, conexión»).

Según Aristóteles, la ley también conservó en la época clásica el carácter dialéctico de subdivisión y unificación que se encuentra no sólo en la etimología de la palabra *nómos*, sino también en la experiencia social del debate judicial, como elemento de pacificación agonística de la disputa a través de competencia lógica de discursos opuestos.

Para el Estagirita, la ciencia política es legislativa y pretende delinear el bien supremo del hombre no en detalles, sino en sus líneas generales¹⁰: de hecho, la investigación de la ciencia política procede por generalización dialéctica de casos uniformes con un método tipológico, estrictamente relacionado con su intención práctica¹¹, y confirma el valor regulador de la ley, indicando la naturaleza de la normatividad.

Aristóteles cree que esta investigación debe realizarse con la dialéctica que, recurriendo a la experiencia, no es sólo el método de la filosofía práctica y, en particular, de las ciencias políticas y jurídicas, sino también lo de la física, que investiga las conexiones de las diferencias en el mundo natural. La política y la física tienen la misma intención tipológica, ya que consideran el objeto de su investigación en sus líneas fundamentales, sin entrar

⁸ G.P. Shipp, *Nomos Law*, Sydney University Press, Sidney, 1978, p. 11 e sg.

⁹ Cfr. C. Pelloso, 'Ius', 'nómos', 'ma'at'. 'Inattualità' e 'alterità' delle esperienze giuridiche antiche, in *Lexis*, 2012, 30, p. 60.

¹⁰ Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1094 a 20-25, trad. di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano, 1993, p. 53.

¹¹ E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 1989, p. 116 e sg.

en detalles y desarrollando un esquema que, más que general, debe llamarse «universal» (*kathólou*).

La perspectiva aristotélica es realista, porque la investigación dialéctica del legislador y del físico no son ciencias abstractas o puramente conceptuales, sino que necesitan experiencia que, en física, concierne al conocimiento de datos sensibles y, en política, al conocimiento de situaciones vividas que conduzca al aprendizaje de una disposición a actuar bien y, por tanto, a una formación más eficiente de la ley¹².

En *Política*, Aristóteles considera necesario que la ley regule todo en general¹³, pero en el libro quinto de la *Ética* a Nicómaco, en lo que respecta a la justicia positiva, el Estagirita especifica que: «cada tipo de norma jurídica, es decir, de ley, es como lo universal respecto de lo particular; las acciones realizadas, en efecto, son muchas, pero cada una de las normas es una: la norma es universal [*kathólou*]»¹⁴.

Por tanto, la coordinación dialéctica de conductas establecida por la ley auténtica se vuelve unificadora cuando es *kathólou*, que significa literalmente «en vista de la totalidad» o «en dirección del todo» (*katà hólou*), como lo indica el genitivo que sigue. la preposición *katá*. El término parece aludir a la formalización escrita que el legislador determina con el *nómos*, indicando una regla que no es el reflejo de una norma preestablecida y estable, sino que es una composición que orienta hacia lo universal, sin imponer mandatos específicos y uniendo comportamientos hacia una dirección que se puede compartir.

Por tanto, en el contexto dialéctico de la deliberación política, la ley es un juicio, sujeto a su vez a nuevo juicio, en cuanto es interpretable en el proceso y por su naturaleza permite el establecimiento continuo de tesis contrapuestas en las controversias, así como la determinación constante de una solución normativa de los mismos.

De hecho, cuando se invoca en la argumentación procesal, para Aristóteles la ley es un *endoxón*, es decir, es una buena premisa argumentativa, con reputación autorizada en el contexto de la discusión. El valor de la ley se ofrece así por su universalidad, que está ligada a la experiencia porque expresa la mayoría de los casos discutidos en la experiencia del caso con-

¹² E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 1989, p. 119 e sg.

¹³ Aristotele, *Política*, IV, 4, 1292 a, trad. di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari, 1991, p. 126.

¹⁴ *Id.*, *Etica Nicomachea*, V, 7, 1135 a, trad. di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano, 1993, p. 211.

trovertido, que el juez debe abordar, construyendo así un punto de vista revisable, pero aun así resistente y difícil de refutar.

Por tanto, el *nómos* se refiere a la verdad cuando se refiere a lo universal (*kathólou*), es decir, a la posibilidad de inducir aspectos comunes en las afirmaciones y conductas conflictivas de la experiencia social. Por lo tanto, en la valoración judicial, un argumento plausible, como el escrito en la ley, puede conducirse en la discusión judicial teniendo en cuenta que el aspecto epistemológico (ser una creencia extendida y practicada) es inseparable del aspecto ontológico (el ser, en el contexto de lo que mayoritariamente sucede, la analogía de lo universal respecto de lo particular)¹⁵.

Aristóteles introduce así como atributo del derecho no tanto la generalidad o la abstracción, que son criterios indeterminados que dependen de postulados estipulativos como la igualdad de los sujetos y la certeza de la conducta, sino más bien la universalidad que, en cambio, es la aplicación repetible de los principios jurídicos, que es una regla que se convierte en máxima, en la mayoría de los casos de la experiencia judicial: como lo plausible (*eikós*), según Aristóteles, el derecho también toma en consideración lo que sucede «en su mayor parte» (*tò hos epì tò pléon*)¹⁶.

Sin embargo, la acción persuasiva del legislador y del juez debe basarse siempre en el razonamiento y no en la emoción. En un pasaje de la *Política*, desde este punto de vista, Aristóteles asigna primacía a la legislación sobre competencia debido a que conviene desconfiar de la imparcialidad de los jueces, cuya decisión puede verse distorsionada por la simpatía o el miedo, y que la labor del legislador permanece libre de factores emocionales, impidiendo que tales factores prevalezcan en el listado de temas discutidos en la disputa procesal¹⁷.

Para el Estagirita, la ley preserva este aspecto racional precisamente en la explicación de su función procesal específica, estando encaminada a dirimir la controversia en la discusión retórica produciendo una persuasión razonable irreductible al hecho psicológico: en un lugar conocido, dice Aristóteles expresivamente que el *nómos* es «inteligencia sin pasión»¹⁸.

¹⁵ S. Fuselli, *Apparenze. Accertamento giudiziale e prova scientifica*, FrancoAngeli, Milano, 2008, p. 100 e sg.

¹⁶ Aristotele, *Etica Nicomachea*, V, 10, 1137 b 15-16.

¹⁷ M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaca Book, Milano, 1986, p. 49 e sg.

¹⁸ Aristotele, *Politica*, III, 16, 1287 a, trad. di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari, 1991, p. 187.

4. LA CONCEPCIÓN DE LA LEY SEGÚN AVERROES

La obra más conocida de Averroes, ignorada en la Edad Media europea y que documenta la influencia del pensamiento de Aristóteles en el filósofo musulmán, es un texto jurídico, publicado en 1178 con un título que generalmente se ha traducido de esta forma: *Tratado decisivo sobre la conexión de la religión con la filosofía*.

Una interpretación reciente ha sostenido que este título corresponde mejor al original árabe (*Fasl al-Magal fi-mà bayna al-Hikma wa al-Shari'a min al-Ittisal*)¹⁹, que generalmente se traduce como «Tratado decisivo sobre el acuerdo entre religión y filosofía» pero que, más precisa y literalmente, debería traducirse como sigue: «Libro de la distinción del discurso y de la determinación de la conexión entre la Ley revelada (*shari'a*) y la sabiduría filosófica (*hikma*)»²⁰.

Con el término *shar'ia*, más que «religión» en el sentido actual y habitual, Averroes pretende designar la «Ley religiosa», que se revela en sus fundamentos y que tiene naturaleza divina. Asimismo, la frase *hikma* es coránica y alude a la sabiduría intelectual, pero también profética, y se distingue de la palabra *falsafa*, un neologismo derivado desde el griego *philosophía* y que se refiere específicamente a la actividad racional que el pensamiento helénico ha transmitido a Occidente.

Por tanto, Averroes pretende demostrar que la práctica filosófica no sólo es lícita sino incluso objeto de una precisa obligación religiosa para quienes se inclinan naturalmente a ella²¹. De hecho, el *Tratado decisivo* es considerado una *fatwa*, o una «opinión jurídica» (que no es una sentencia condenatoria) promulgada por Averroes como *qadí* (juez) para «legalizar» la filosofía, legitimando su estudio, ya que no tiene nada contrario a religión²².

Por tanto, el *Tratado decisivo* no es un libro escrito con el objetivo de afirmar que la religión armoniza con la filosofía, sino que es un texto que subraya con fuerza que la filosofía, que es un método y no un sistema de

¹⁹ Abu l-Walid Muhammadí Ibn Rushd, *Fasl al-Magal fi-mà bayna al-Hikma wa al-Shari'a min al-Ittisal*, Dar al-Ma'arif, Cairo, 1972.

²⁰ M. Campanini, «Introduzione» a Averroè, *Trattato decisivo sulla connessione della religione con la filosofia*, Rizzoli, Milano, 1994, p. 6.

²¹ M. Di Giovanni, *Averroè*, Carocci, Roma, 2017, p. 85.

²² A. de Libera, «Présentation» a Averroè, *Discours Décisif*, Flammarion, Paris, 1986.

reglas, es una disciplina animada también por un auténtico espíritu religioso²³.

La reflexión de Averroes sobre la relación entre filosofía y fe parece garantizar indirectamente una amplia libertad de investigación llamada «científica» y es probable que Averroes hubiera compartido los objetivos epistemológicos de muchas teorías desarrolladas en la Edad Media y el Renacimiento. En cualquier caso, la intención de salvaguardar la ortodoxia, que depende de la fe religiosa, y el deseo de ser un filósofo integral, que deriva de la reflexión racional, coexisten en una tensión dialéctica continua pero equilibrada en el pensamiento de Averroes, según la cual esta mediación se convierte en sólo es posible estudiando y difundiendo las obras de Aristóteles²⁴.

En otras dos obras, ciertamente escritas con el apoyo político del califato almohade de la época y ciertamente inspiradas en la concepción jurídica de Aristóteles, Averroes confirma esta perspectiva de la ley religiosa que, por tanto, es un principio trascendente que se aplica también a las relaciones sociales y cuya verdad es única, pero puede alcanzarse tanto con la fe del creyente como con la razón del filósofo.

En el *Manual del perito en derecho*, publicado ya en 1168, Averroes reconoce que la ciencia de la legislación tiene como objetivo práctico comunicar reglas claras y comprensibles, dirigidas a la generalidad de los creyentes que, a través de símbolos o alegorías que definen los preceptos de la religión, puede alcanzar imperfectamente lo que el filósofo logra plenamente mediante la ciencia, en virtud de la cual sólo él puede adherirse plenamente a la verdad que, sin embargo, sigue siendo siempre tal para ambos.

Adoptando el espíritu empírico del realismo aristotélico y su propia experiencia como médico, Averroes es consciente de que una ciencia jurídica exacta sigue siendo un ideal, ya que la práctica casuística impone una aproximación razonable en la formulación de la sentencia, como ocurre en el juicio. De ello se deduce que, para interpretar la ley, Averroes ciertamente prefiere el razonamiento analógico al silogismo analítico y deductivo, ya que no es razonable suponer que situaciones humanas concretas puedan regularse de manera general y abstracta, sin considerar la complejidad del caso²⁵.

²³ M. Campanini, *op. cit.*, p. 18.

²⁴ *Ibid.*, p. 37.

²⁵ M. Di Giovanni, *op. cit.*, p. 93.

La argumentación de Averroes es ciertamente sistemática en método y contenido, pero su perspectiva es indudablemente aristotélica no sólo porque atribuye primacía a la vida teórica, sino también por su alejamiento de abstracciones conceptuales excesivas: en particular, manifiesta la necesidad de comprender al ser humano en el contexto de la vida urbana y de las relaciones sociales, según una mentalidad propia de la Grecia clásica. Es una filosofía fundada en un realismo ontológico global, según el cual el pensamiento refleja la manera de manifestar el ser metafísico en la experiencia del devenir del mundo humano.

En la *Exposición de los métodos argumentativos sobre los principios de la religión*, escrita en 1179, el autor confirma la consonancia entre la filosofía y la Ley religiosa (*shari'a*), que prescribe su estudio y que, sin embargo, se ofrece a ser leída al menos en dos sentidos: un significado prescriptivo, dirigido a la comprensión inmediata de la multitud de destinatarios, y un significado normativo, dejado a la interpretación mediada de quienes estudian y que, más generalmente, se consideran sabios. Del borrador original de este texto, que el autor tuvo que someter posteriormente a una sustancial reescritura para no comprometer el equilibrio entre la verdad de la fe y la verdad de la razón²⁶, surge la aspiración de Averroes de abordar la conciencia religiosa de la sociedad andaluza del momento hacia la promoción y ejercicio del conocimiento crítico y científico, también a través de una moderada reorganización del orden social²⁷.

Este espíritu dialéctico, que va acompañado del uso típicamente aristotélico del principio de no contradicción, está también presente en el ensayo dedicado a *La incoherencia de la incoherencia*, publicado en 1180 y escrito para refutar el texto titulado *La incoherencia de los filósofos* de al-Gazali, eminente autoridad doctrinal del Islam, incluido aquello andaluz, contenía la acusación de incredulidad de los filósofos que, de esta manera, se contraponían a los teólogos, creando una separación que Averroes rechazó claramente.

En conclusión, podemos admitir la posibilidad de que, incluso como jurista, Averroes pretendiera abordar la concepción aristotélica del *nómos*. Como ocurrió en la Grecia de los filósofos presocráticos y como persiste, aunque parcialmente, en la época clásica, para el filósofo cordobés la Ley conserva su propio carácter trascendente y religioso, presentándose no

²⁶ M. Geoffroy, *Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments*, One-world Publications, Oxford, 2001.

²⁷ D. Urvoy, *Averroès: les ambitions d'un intellectuel musulman*, Flammarion, Paris, 1998.

tanto como la imposición de preceptos específicos, sino como una disposición de propósitos o valores universales, que corresponde al intérprete (como, por ejemplo, el juez) identificar, comunicar y aplicar en los casos concretos que se presenten en la experiencia.

Estudios recientes en este sentido, aunque condicionados por el debate contemporáneo, han confirmado que la obra de Averroes es la expresión de una racionalidad crítica y madura, en la que la Ley religiosa se presenta más como un conjunto de principios rectores que como un sistema de reglas específicas²⁸. Por otro lado, muchos años después de la publicación de sus principales obras, se hace evidente la hostilidad hacia Averroes y su defensa de la práctica filosófica. En el juicio celebrado en 1197 en la gran mezquita de Córdoba, tras una acusación construida en un momento de tensiones políticas y sociales del régimen almohade, Averroes fue declarado culpable de impiedad por haber antepuesto las reglas de la naturaleza a la Ley religiosa, con el consiguiente exilio en Lucena, sin que por ello la contingencia histórica impida considerarlo uno de los pensadores más influyentes de la época medieval, no sólo en Occidente.

5. CONCLUSIÓN. EL CAMINO DE LA JUSTICIA

Lo anterior ilustra que la concepción de la Ley de Averroes está indudablemente influenciada por la perspectiva de Aristóteles, que el pensador cordobés pretende difundir en su mundo y en su época.

El *Tratado decisivo*, que es una obra jurídica, tiene como objetivo demostrar el vínculo entre derecho religioso y filosofía, aceptada en su etimología griega de aspiración a la sabiduría y, por tanto, de método de búsqueda racional de la verdad, también y sobre todo en experiencia.

De hecho, en la *Metafísica*, Aristóteles dice que «todo posee tanta verdad como posee el ser»²⁹ y luego añade que «el ser se dice en muchos sentidos [*pollachôs*], pero todos en referencia a un solo principio»³⁰. De estas afirmaciones se desprende que, cuando se practica la filosofía, los conceptos de verdad, ser y unidad se implican mutuamente, aunque no puedan

²⁸ M.A. al-Gabiri, *Ibn Rushd: Sira wa-fikr (Averroè. Vita e pensiero)*, Centre for Arab Unity Studies, Beirut, 1998.

²⁹ Aristotele, *Metafísica*, II, 1, 993 b 30-31, II. Testo greco con traduzione a fronte, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 1993, p. 73.

³⁰ Aristotele, *Metafísica*, IV, 2, 1003 b 5-6' 22-25, II. Testo greco con traduzione a fronte, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 1993, p. 133.

expresarse con una sola noción: por tanto, de la visión aristotélica, se puede deducir que la verdad está en todas partes y la inteligencia puede encontrarla con dificultad y de diferentes maneras, pero siempre es la misma.

Por esta premisa, Aristóteles precisa que la buena solución a un problema se obtiene captando adecuadamente las dificultades que entraña, ya que «no es posible que quien lo ignora desate un nudo»: por tanto, el mejor método para llegar a la verdad es afrontar las cuestiones controvertidas que la realidad continuamente propone e interpretarlas con el procedimiento lógico de la filosofía, que es la dialéctica.

Cabe señalar que, para Aristóteles, la posición privilegiada para realizar esta acción es la del juez, quien está en condiciones idóneas para decidir cuándo debe examinar las objeciones que las partes plantean en el juicio. Un famoso pasaje de la *Metafísica* expresa plenamente esta visión y es citado en la discusión sostenida por Tomás de Aquino con su antagonista en la Universidad de París, Sigieri de Brabante, para documentar el origen jurídico y la validez del método escolástico de *disputatio*, fundado nota en dialéctica: «Está necesariamente en mejor posición para juzgar quien ha escuchado las razones contrarias, como en un juicio»³¹.

Por tanto, la solución a la disputa reside muchas veces en el descubrimiento dialéctico por parte del juez de las tesis que las partes contrarias en el juicio no pueden negar y que, como nos recuerda Platón, constituyen el «pensamiento en común» de los participantes en el diálogo³²: en este punto, el juez encuentra «mediación», y por tanto, expresa la verdad de los aspectos indiscutibles por ser similares a las teorías contrapuestas.

En la mayoría de los casos, según la concepción aristotélica, el juez puede alcanzar este resultado, que es el camino fatigoso de la razón hacia la justicia, cuando interpreta correctamente la buena ley, lo que le permite encontrar la mediación, es decir, el pensamiento común, porque indica lo universal en una norma muy cercana al principio. Por tanto, la ley no puede satisfacer un interés particular, sino que debe abordar la verdad de lo universal, y quien tiene la tarea de redactarla, como dice Aristóteles, es

³¹ Cfr. Aristotele, *Metafísica*, III 1, 995 b 2-4, II. Testo greco con trad. a fronte, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 1993, p. 85.

³² Cfr. R. Barthes, *L'ancienne rhétorique*, in *Communications*, 16, 1970, trad. it. *La retorica antica. Alle origini del linguaggio letterario e delle tecniche di comunicazione*, Bompiani, Milano, 2000, p. 17.

un «arquitecto», es decir, según la etimología griega, es un «técnico del principio».

Averroes, que ejerció como juez en Córdoba, también desarrolló una perspectiva similar a la de Aristóteles, vinculando la búsqueda de la verdad a la concepción de la Ley.

La tradición interpretativa afirma que el pensamiento de Averroes distingue la razón filosófica de la fe religiosa y que, por tanto, elabora una doctrina de la llamada «doble verdad». Por el contrario, algunos estudiosos niegan esta duplicidad adoptando interpretaciones extremas: por un lado, se cree que en la reflexión de Averroes la verdad religiosa está en cualquier caso subordinada a la verdad filosófica³³; por otra parte, se cree que la conformidad de la investigación intelectual con la tradición religiosa es una característica específica del pensamiento islámico³⁴.

Sin embargo, Averroes evita una interpretación homogénea porque: por un lado, ciertamente no puede admitir que existan verdades diferentes, lo cual «¡nunca es refutado!», como dice Sócrates en el *Gorgias* de Platón³⁵; por otro lado, concibe diferentes maneras de abordarla y, por tanto, considera distintos tipos de asentimiento a una misma verdad³⁶.

Según Averroes, la verdad filosófica no se distingue de la verdad religiosa, sino que simplemente se manifiesta en tres registros diferentes del lenguaje: demostrativo (utilizado por los filósofos en la investigación racional), dialéctico (utilizado en las disputas de los teólogos) y retórico (accesible a una amplia audiencia).

Así, si todo conocimiento de la verdad tiene un carácter esencialmente interpretativo, es posible llegar a una pluralidad de aproximaciones al ser y a la verdad a través de diferentes lenguajes, sin que el ser mismo pierda su base ontológica, dado que la verdad no puede contradecirse a sí misma³⁷.

³³ L. Gauthier, *Ibn Rochd*, P.U.F, Paris, 1948.

³⁴ H. Hanafi, «Ibn Rushd Sharihan Aristu (Averroè commentatore di Aristotele)», in *Dirasat Islamiyya (Studi islamica)*, Dar at-Tanwir li't-Tiba'a wa'n-Nashr, Beirut, 1982, pp. 157-206.

³⁵ Platone, «Gorgia», 473 B, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano, 1991, p. 885.

³⁶ M. Campanini, *op. cit.*, p. 29.

³⁷ R.C. Taylor, «Truth Does not Contradict Truth': Averroes and the Unity of Truth», in *Topoi*, 19, 1, 2000, pp. 3-16.

En un lugar conocido del *Tratado decisivo*, Averroes afirma con absoluta claridad que «la especulación demostrativa no puede llevar a conclusiones distintas de las reveladas por la religión, ya que la Verdad no puede contradecir a la Verdad, sino que se ajusta a ella y da testimonio de ella»³⁸.

Es evidente que, para el filósofo cordobés, la ley está ligada a la religión y, por tanto, expresa la verdad que, como el ser, se dice de muchas maneras, pero siempre con referencia a un solo principio. De hecho, el término árabe *shari'a*, que Averroes utiliza expresamente en el título de su *Tratado decisivo*, indica la «Ley revelada», pero significa literalmente «el camino» y, por tanto, no indica un sistema de reglas específicas, sino una actividad racional que debe realizarse para captar la verdad a través de la interpretación de las Escrituras.

Se trata de una difícil operación intelectual, que une al teólogo y al juez que, por otra parte, son precisamente las tareas que realizó Averroes en la Córdoba de su tiempo y que, en ambos casos, presuponen una actividad filosófica. Por tanto, la Ley auténtica se muestra también a través de su procedimiento interpretativo, valorando la investigación lógica de la norma más que la aplicación mecánica de la misma, sin distanciarse arbitrariamente del texto, ya que «el jurista utiliza razonamientos basados únicamente en opiniones subjetivas, mientras que el sabio utiliza el razonamiento basado en la certeza»³⁹.

En conclusión, es razonable afirmar que, para Averroes, la Ley religiosa no es un conjunto de preceptos detallados, sino un «camino trillado» (como indica literalmente la palabra árabe *shari'a*), es decir, el camino que es necesario emprender y viajar con ardua práctica filosófica e interpretativa para comprender el valor fundamental de la humanidad que, como enseñan los griegos, es la virtud de la Justicia.

Muchas otras palabras se podrían decir sobre los aspectos comunes y la relevancia de dos grandes Maestros en la historia de la filosofía, cruzando una vez más el puente que imaginamos entre Padua, donde Aristóteles es considerado el padre de todas las ciencias, y Córdoba, donde Averroes es recordado como uno de sus conciudadanos más ilustres.

Pero por hoy la paciencia y la atención que me habéis brindado son demasiado generosas. Gracias.

³⁸ Averroè, *Trattato decisivo sulla connessione della religione con la filosofia*, Rizzoli, Milano, 1994, p. 69.

³⁹ *Ibid.*, pp. 69-71.

